O ISLÃO NA ÁFRICA SUBSARIANA. GUINÉ-BISSAU E MOÇAMBIQUE, UMA ANÁLISE COMPARATIVA

Francisco Proença Garcia[1]

Introdução

O presente artigo, que tem por tema "O Islão na África Subsariana. Guiné-Bissau e Moçambique, uma análise comparativa", partiu do interesse em estudar comportamentos de mecanismos políticos e sócio-religiosos que ultrapassavam as fronteiras das colonizações europeias, no contexto integrador da Guiné-Bissau e de Moçambique.

O trabalho está organizado em cinco alíneas independentes mas interrelacionadas, onde se entendeu efectuar uma análise comparativa da expressão do Islamismo, nos dois territórios.

Procurou-se elaborar uma análise espectral da expansão islâmica na África subsariana, para depois se tentar perceber como e quando apareceu o Islão, bem como qual o "tecido" islâmico da Guiné-Bissau e de Moçambique, incluindo a análise das respectivas escolas jurídico-religiosas dominantes. Depois pretendeu-se descrever os mecanismos "laterais" de comunicação que persistem para além do artificialismo das fronteiras caucionadas pelo Direito Internacional, exponenciados naqueles territórios pela impressiva presença das confrarias islâmicas.

Com recurso a alguns inéditos de diversos órgãos de *Intelligence* portugueses e pela recolha de depoimentos de algumas personalidades, pretendeu-se ainda dar uma visão original do relacionamento do Poder português com o Islão durante a guerra colonial e saber qual resposta psicológica desenvolvida por aquele Poder para a conquista

[1] Professor da Academia Militar.

da adesão das comunidades muçulmanas em ambos os territórios, cuja densidade demográfica e política tão importante era no processo.

1. A expansão islâmica na África subsariana

Na Guiné-Bissau e em Moçambique, como em toda a África Negra, o expansionismo muçulmano teve condições favoráveis para a sua progressão pois em numerosos aspectos é facilmente compatível com as religiões tradicionais e com os costumes sociais africanos. O fenómeno aparece associado à acção de catalisadores bem explícitos: o comércio e o casamento poligâmico, o aumento da alfabetização, a vulgarização do rádio portátil, mas também devido a "(…) factores mais difíceis de definir, tais como a necessidade psicológica de segurança e a atracção universal da fé islâmica (…)"[2].

Paralelamente aos comerciantes, as lideranças muçulmanas e as elites convertidas desempenharam, de igual forma, importante papel na propagação do Islamismo. Uma vez adoptado, o Islão fornecia às chefias tradicionais o princípio da articulação, muito útil para reforçar, e mesmo justificar, a sua posição. Outro factor com um importante papel na difusão do Islamismo em África foi o desenvolvimento dos modernos meios e métodos de comunicação, que permitiram levar o Islamismo até aos mais recônditos locais.

As escolas corânicas tradicionais (*kuttab*) também detiveram papel essencial na propagação e protecção do Islamismo, na preservação de uma identidade local específica e na criação de uma cultura contra-colonial. O seu principal objectivo foi e continua a ser, a integração do indivíduo na sociedade islâmica. Difundindo os valores de base do Islão, o ensino muçulmano é assim, por excelência, um agente de sociabilização num sistema social que se reclama da religião do Profeta.

O ensino corânico tradicional nos territórios em análise, consiste numa aprendizagem do Alcorão em Árabe, verbalmente ou através da escrita em caracteres arábicos numa pequena tábua, para, depois, os

---

[2] Amiji, Hatim M., *La Réligion dans les Rélations Afro-Arabes: L´Islam et le Changement Culturel dans L´Afrique Moderne, in Les Rélations Historiques et Socioculturels entre L´Afrique et le Monde Arabe de 1935 à nos Jours*, Unesco, Paris, 1984, p. 111.
Lewis, Ioan M., *O Islamismo ao Sul do Saara*, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 1986, p. 32.

alunos poderem decorar os versículos que repetem inúmeras vezes. Mas muitos não chegam sequer a aprender a ler e escrever. Na maior parte dos casos, as crianças aprendem pelo menos os ensinamentos fundamentais da fé e, mesmo que por ventura venham a esquecer parte do que aprenderam, conservarão sempre dentro de si o suficiente para se manterem convictos da pertença a uma comunidade que se orgulha de pautar a sua conduta pela revelação corânica.

Devemos no entanto ter como referência que na África subsariana os saberes e práticas religiosas se devem sobretudo à tradição oral, o que implica um afastamento das tradições verdadeiras de uma religião que se reclama do livro. Um outro factor influenciador de uma transmissão do saber islâmico de uma forma menos pura deve-se ao facto de o Islão local valorizar a *Baraka*[3] e a capacidade pessoal de o pregador recitar, em detrimento do conteúdo[4].

O estudo da "Ciência da Lei" (*Fiqh*) fica apenas reservado a uma elite que prosseguirá os seus estudos em *zaouias*[5] no exterior dos territórios, ou nos grandes centros intelectuais do Islão, como Al-Azhar (Egipto) ou Medina (Arábia Saudita). Esta minoria que frequenta os estudos superiores, na maioria das vezes faz parte do grupo de dirigentes sociais.

A colonização, se por um lado criou fronteiras artificiais, por outro lado abateu fronteiras tradicionais rígidas e determinou o contacto entre os diversos grupos etno-linguísticos, impondo-se alguns pela transmissão da sua cultura. Podemos, assim, considerar que a propagação

---

[3] Conceito sufi que significa a qualidade espiritual, a bênção, o carisma, de origem divina que é transmitida pelo cheik. Sobre a importância da Baraka devemos ver, para além de MONTEIRO, Fernando Amaro, *O Islão, o Poder e a Guerra (Moçambique 1964-1974).* Porto. Universidade Portucalense, 1993., p. 48, ver ainda Brenner, L., *West African Suf – The religious heritage and spiritual search of Cerno Bokar Saalif Tall.* Londres, C. Hurst & Co., 1984.

[4] DIAS, Eduardo Costa, *Da´wa, política, identidade religiosa, e "invenção" de uma "nação"*, In, África Subsariana, Multiculturalismo, Poderes e Etnicidades. Actas do Colóquio Internacional realizado no âmbito do "Porto 2001 – Capital Europeia da Cultura". Faculdade de Letras e Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, 2002, pp. 48 e 55

[5] As *Zauias* são uma espécie de convento onde os Doutores do Islão ensinam a religião, o direito e a gramática. Surgem junto aos túmulos dos *marabus* (*Koubba*), onde os fiéis vão em peregrinação, como acontece em Tivouane e Touba. A este propósito devemos ver MOUHTADI, Najib, *Pouvoir et Religion au Marroc – essai d´histoire politique de la zaouia*, EDDIF, Casablanca, 1999, e ainda MOREAU, René Luc, *Africains Musulmans - les communautés en mouvements*, Présence Africaine e Inades Editions, Abidjan e Paris, 1982.

do Islamismo na Guiné, tal como em Moçambique, é também o resultado de acções desenvolvidas pelos grupos etno-linguísticos islamizados, face aos grupos adeptos das religiões tradicionais[6].

A vitalidade do Islão na África Negra é considerada como resultante da vitalidade e dinamismo das confrarias[7]. Estas, sobretudo depois do século XVIII, muito contribuíram para o processo de disseminação do Islamismo, sendo que, para muitos africanos, tornarem-se Muçulmanos era entrarem para uma confraria, visto encontrarem nelas um sucedâneo para as suas tradicionais sociedades secretas, por várias razões extintas ou em vias de extinção.

O contacto cultural entre o Negro e o Árabe originou um Islamismo por vezes dito negro[8], onde as práticas tradicionais andaram de mãos dadas com o Islão[9]. Podemos pois dizer que na Guiné e em Moçambique há grupos etno-linguísticos que se encontram islamizados, uma vez que as estruturas e crenças tradicionais sobreviveram, embora com aspectos alotrópicos e em consequência das circunstâncias locais, perante o impacto com o Islamismo e mesmo com o Cristianismo.

Na Guiné o islamismo consolidava-se sobretudo entre Fulas e Mandingas, progredindo entre Beafadas e em alguns "núcleos" de Balantas (os Balanta Mané) e de Manjacos da região de Pelundo[10]. Em Moçambique, o Islão crescia e implantava-se principalmente entre os

---

[6] GARCIA, Francisco, *Análise Global de uma Guerra (Moçambique 1964-1974)*. Ed. Prefácio, Lisboa, 2003, p. 282.

[7] AMIJI, Hatim M., ob. cit., p. 119.

[8] MONTEIL, Vincent, *L´Islam Noir, in Revue Tunisiènne de Sciences Sociales*, N°.4, 2è Année, Tunis, Dezembro de 1965.

[9] A islamização não efectivou a desvalorização do substracto cultural étnico e local. Porém, a grande maioria dos dignitários religiosos não conhecem a teologia islâmica, ou dela retêm apenas alguns rudimentos, não se distinguindo assim da massa dos crentes pela natureza das relações que têm com as ideias religiosas. A este propósito devemos consultar DIAS, Eduardo Costa *Da´wa, política, identidade religiosa, e "invenção" de uma "nação"*.

[10] Podemos consultar detalhadamente os documentos COMANDO CHEFE DAS FORÇAS ARMADAS DA GUINÉ, Supintrep n.º 10, "Populações da Guiné", Reservado, Junho de 1971 e Supintrep n.º 11, "Religiões da Guiné", Reservado, 27 Abril 1972, e ainda GARCIA, Francisco, *Guiné 1963 – 1974: Os movimentos independentistas, o Islão e o Poder português*. Universidade Portucalense e Comissão Portuguesa de História Militar. Porto e Lisboa, 2000.

Macuas (Macas, Lomués e Metos)[11] e entre os Ajauas[12]; consolidando--se nos Suaílis, Muanes e Mulais, progredindo lentamente entre Achirrimas e, para Sul, entre Chuabos, Maganjas, Lomués e Tacuanes, sendo a sua presença no restante território discreta mas em ascensão[13].

2. O aparecimento do Islão e o "tecido" islâmico na Guiné-Bissau e em Moçambique.

Na segunda metade do século XI, Ibn Yassin, um pregador muçulmano, instalou-se na costa da Mauritânia, onde fundou um convento, e aí vivia rodeado dos seus discípulos, conhecidos por Almorávidas. Estes iniciaram a sua expansão para Sul, submetendo primeiro as tribos berberes da Mauritânia e depois destruindo e islamizando o império do Ghana. Expandiram-se também para Norte, tomaram conta de Marrocos e invadiram parte da Península Ibérica, onde tinham ido em socorro do Califa de Córdova. Constituíram, assim, um império hispano-africano. O seu poderio desfez-se em pouco tempo, reconquistando o Ghana a sua independência, mas já o proselitismo religioso almorávida tinha tomado a dianteira dos exércitos.

No século XIII, entre o Senegal e a Nigéria, começa a surgir um novo império, o do Mali ou dos Mandingas, fundado por Sundiata Keita. Tinha o seu centro político no Alto Níger, zona originária dos Mandingas. A Sundiata sucedeu o Imperador Mansa Oulin (1307-1332) que, com o seu exército, submeteu e conquistou numerosos países vizinhos[14]. Este

[11] MARTINEZ, Francisco Lerma, *O Povo Macua e a sua cultura*. Lisboa. Ministério da Educação, Instituto de Investigação Científica e Tropical, 1989. p. 32.

[12] Para Manuel Gama Amaral, nos Ajauas, no início, era apenas entre os chefes e seus familiares que se dava a adesão à religião muçulmana, mas esta atitude foi decisiva na conversão de todo o povo, devendo a adesão generalizada atribuir-se ao proselitismo religioso de alguns. A sua profunda islamização, segundo este autor, terá sido iniciada com o xehe Msé Ciwaula. In AMARAL, Manuel Gama, *O Povo Yao – subsídios para o estudo de um povo do noroeste de Moçambique*. Lisboa. Instituto de Investigação Científica e Tropical, 1989. p. 378-380.

[13] MONTEIRO, Fernando Amaro, *O Islão, o Poder e a Guerra (Moçambique 1964-1974)*. p. 100 e os documentos do QUARTEL – GENERAL DA REGIÃO MILITAR DE MOÇAMBIQUE, *Populações de Moçambique*, Supintrep N.º 22, Janeiro de 1967, Confidencial, e *Panorama religioso de Moçambique*, Supintrep N.º 23, Janeiro de 1967, Confidencial.

[14] Segundo António Carreira, "(...) conta-se que em 1324-1325, empreendeu uma peregrinação a Meca, fazendo acompanhar-se de cerca de sessenta mil pessoas, entre as quais quinhentos escravos carregados de ouro em barra e em pó (...)". In, *Mandingas da Guiné Portuguesa*. Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, n.º 4, 1947. p. 15

Império dominou desde o século XIII toda a vasta região que se estende do Atlântico até para lá de Niani (Sul da actual Guiné-Bissau), a capital, encontrando-se já fortemente islamizado, entra em decadência no século XV, acabando por desaparecer no século XVII.

No reinado de Mansa, o império do Mali absorveu o reino Songhay. No século XV, o Rei Songhay, Sonni Ali-ber (1464-1492), conquistou a independência e as maiores cidades do Mali, Tombuctu e Djenne.

O seu filho Bokar foi destronado por Mamadu Turé que fundou uma nova dinastia, a de Askia Mohamed (1493-1529), cujas conquistas se estenderam, a oeste, até ao Senegal, isolando o que restava do império do Mali; a leste, submeteu parte do reino Haussa e apoderou-se de Agadés. Como não dispunha da "(...) autoridade religiosa tradicional, que era ligada à dinastia nacional (...)"[15], procurou compensar esta fraqueza apoiando-se no Islamismo[16]. Este império com a sua "(...) esfera de influência muçulmana foi, por sua vez, totalmente destruído pela abortada tentativa marroquina de controlo directo sobre o Sudão Ocidental, no século XVI (...)"[17].

Quando da desagregação do império do Mali, surgiram diversas unidades políticas autónomas, entre elas o *Kaabu*, com capital em Kamsala, sob controlo dos *mansa* Mandinga "animistas". Os Mandingas, que se estabeleceram no território da actual Guiné entre os séculos XII e XV[18], espalharam-se pelas região entre o rio Gâmbia e Corubal e, mesmo pelo Futa-Djalon. Admite-se que, na fase inicial, apenas alguns chefes migrantes se encontravam convertidos ao Islamismo[19].

Todos estes impérios foram substituídos por um novo Poder, o dos Fulas, que se estendeu por áreas imensas, desde o Senegal até para leste do Chade. Coli Tenguêlá partiu do Futa-Djalon em direcção ao Futa-Toro (vale do rio Senegal), atravessando a territórios da actual

---

15 PAIGC, *História da Guiné e Ilhas de Cabo Verde*. Ed. Afrontamento, Porto, 1974. p. 36.

16 Em 1495 efectuou uma peregrinação a Meca, onde foi nomeado Califa, obtendo assim posição superior à de todos os reis muçulmanos da região sudanesa.

17 LEWIS, Ioan M., *O Islamismo ao Sul do Saara*, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 1986. p. 34.

18 MOTA, Teixeira da, ob. cit., p. 155. Sobre este assunto podemos consultar, entre outras, diversas obras de António Carreira e a História da Guiné-Bissau, publicada pelo PAIGC.

19 CARREIRA, António, *Evolução do Islamismo na Guiné Portuguesa*, p. 407, em BCGP, vol. XXI, nº. 84, Outubro de 1966. Ver também do mesmo autor, *Mandingas da Guiné Portuguesa*, p. 8.

Guiné-Bissau, onde foi derrotado pelos Beafadas, que o forçaram a retirar-se para norte; aí fundou "(…) um poderoso estado de Fulas pagãos (…)"[20]. É provável que a instalação dos primeiros Fulas na Guiné-Bissau date desta época.

No século XVIII, os Tocolores do Futa-Toro, conquistados pelos Fulas pagãos, revoltaram-se e organizaram-se numa "(…) confederação feudal e teocrática, sob a presidência de um *Almami* (…)"[21]. Estes Tocolores tornaram-se fervorosos propagandistas, convertendo ao Islamismo os Jalofos, e Fulas. Estes iniciam no século XVIII uma invasão, a partir do Futa-Toro em direcção ao sul, procedendo assim à "(…) unificação política e religiosa do Futa-Toro e do Futa-Djalon, sob a égide do Islamismo (…)"[22]. O território do maciço do Futa-Djalon foi dividido em 9 províncias ou *diwal*. Uma vez consolidado o domínio Fula no Futa-Djalon, "(…) os agentes do Islão lançaram as suas vistas para os «infiéis» das zonas periféricas (…)"[23], até ao território da actual Guiné-Bissau, situada sob a alçada do *diwal* de Labé.

Na Guiné-Bissau, os *alpha*, mandatários da teocracia do Futa-Djalon em 1868 derrotaram os *mansa* Mandinga[24], que entraram no território da actual Guiné-Bissau pela região do *Kaabu*, empurrando para o litoral alguns povos de religião tradicional, pelo que, segundo a tradição, se podem dividir os povos da Guiné em povos do interior e povos do litoral, predominando as comunidades muçulmanas, nomeadamente Fulas e Mandingas, no interior (para além da influência das marés), e as sociedades de religião tradicional com predominância no litoral.

As incursões Fulas prosseguiram em direcção ao sul do *Kaabu* e ao Oio, com o intuito de submeter no território do Forriá, Beafadas e Nalus. Uma vez estabelecido o Poder Fula, quer por ambições e ódios entre facções, quer por dominação sobre outra etnia, rebenta a guerra civil

---

[20] MOTA, Avelino Teixeira da, "Guiné Portuguesa", I Volume, Agência Geral do Ultramar, Lisboa, 1954. p. 156.

[21] DESCHAMPS, Hubert, "Les Religions de l´Afrique Noire", pág. 82, Coll. Que sais-je? - Presses Universitaires de France, Paris, 1965.

[22] CARREIRA, António, *Duas Cartas Topográficas de Graça Falcão (1894-1897) e a Expansão do Islamismo no Rio Farim. In, Garcia da Horta*, vol. II (nº2): pp. 189 a 212, Lisboa, 1963. p. 192.

[23] Idem, *Evolução do Islamismo na Guiné Portuguesa*, p. 415.

[24] DIAS, Eduardo Costa, *Estado, estruturas políticas tradicionais e cidadania. O caso senegâmbio*,in DIAS, Eduardo Costa e VIEGAS, José Manuel (orgs.), Cidadania, Integração, Globalização, Oeiras, Celta, p. 45.

entre fulas-forros e fulas-pretos (1878-1890)[25]. Estas lutas foram no seu autêntico significado uma *guerra santa* para implantar a religião islâmica em todo este sector do ocidente africano, saindo vitoriosos o Islamismo e o domínio político Fula[26].

A ocupação do Futa-Djalon pelos franceses e do *Kaabu* pelos portugueses, na transição do século XIX para o XX, veio pôr cobro a estas "guerras santas" e, provavelmente, evitou um império Fula, do Atlântico ao Chade.

Na Guiné-Bissau, como em toda a Senegâmbia, domina um Islão com profundas conotações étnicas, dos dignitários *(marabus, cheikhs, tchernos, almamis)* das aldeias e das confrarias (*turuq*). Por exemplo, os mandingas são mandingas e muçulmanos, e não simplesmente muçulmanos, o mesmo se passando em relação aos fulas[27].

A influência islâmica na Costa Oriental de África[28] iniciou-se no século VII sob o impulso de comerciantes/navegadores provenientes da Arábia do sul que formaram centros florescentes em Sofala, Moçambique, Quíloa e Pemba. Aqueles povos não procuravam o domínio territorial. Ocupavam as ilhas, onde encontravam abrigo das invasões dos "cafres guerreiros" do Continente, iniciando depois o comércio com a Costa e ao longo desta, bem como com a Arábia e a Índia.

Até ao século XV a influência islâmica caracteriza-se por uma presença ao longo do litoral, nomeadamente em ilhas, exercido por cidades independentes, com lutas intestinas entre si e com os indígenas do Continente. Aqui o Islamismo era largamente difundido - se bem que de uma forma adulterada, reduzido a um número de crenças,

---

[25] MENDY, Peter Karibe, *Colonialismo Português em África: A Tradição de Resistência na Guiné-Bissau (1879-1959)*" Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa, Bissau, 1994. pp. 158-161.

[26] CARREIRA, António, *Evolução do Islamismo na Guiné Portuguesa*, p. 431.

[27] DIAS, Eduardo da Costa, *Da´wa, política, identidade religiosa, e "invenção" de uma "nação"*. In, *África Subsariana, Multiculturalismo, Poderes e Etnicidades, Actas do Colóquio Internacional realizado no âmbito do Porto 2001 – Capital Europeia da Cultura*. Faculdade de Letras e Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, 2002. p. 47. Hoje com a conturbação, o Islão em algumas zonas da Senegâmbia está a passar de rural a urbano, com todas as implicações e rearranjos estruturais e de relacionamento que isso implica.

[28] Podemos ver uma boa caracterização e faseamento da influência islâmica na Costa Oriental Africana em VILHENA, Ernesto de, *A influência islâmica na Costa Oriental d'África*. In *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*. Lisboa: N.º 5 e 6, 24ª Série, Maio de 1906, pp. 133 - 147, 166 - 172.

preceitos e usos - propagando-se aos Mestiços mais ou menos arabizados, embora com tendência para se dissolverem na massa negra islamizada.

A chegada e instalação dos Portugueses no Índico[29], marca o dealbar de uma época de decadência da influência islâmica, traduzida numa diminuição do domínio de diversos lugares no litoral. Os Portugueses ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII foram ocupando as ilhas precisamente pelas mesmas razões que os Árabes o fizeram (segurança). Depois veio a disputa pela posse da terra firme, sendo Sofala o primeiro ponto onde os Portugueses se estabeleceram com fixidez e a partir do qual, ao longo dos séculos XVI e XVII, penetraram o *hinterland*, assenhoreando-se do território, retendo nas suas mãos o comércio, exercendo o governo e o domínio sobre os *cafres* (dentro do alcance útil da Artilharia…), e eliminando praticamente nessa área sul a influência muçulmana; com eles não vinha apenas o comércio, mas também os missionários, empenhados na conversão ao Catolicismo.

A partir de meados do século XVII e princípios do XVIII, como consequência da primeira queda de Mombaça (1698) e até como reflexo do período filipino, verifica-se um renascimento das manifestações da influência islâmica, independentemente do domínio territorial. Mas foi a queda definitiva de Mombaça (1730) que permitiu o revigoramento islâmico, agora sob a tutela política do Sultão omanita e depois de Zanzibar. Ibaditas, portanto "cismáticos", esses centros cobriram e alimentaram todavia, entre os Negros do Sunismo de rito chafita, sempre a maleabilidade e versatilidade do proselitismo muçulmano.

Com o comércio e as cidades que fundaram na Costa, os Árabes aumentaram o Islão nomeadamente entre os povos Suaílis e Macuas, do Rovuma ao Zambeze, enquanto, por outro lado, o faziam da Costa ao Lago, através do comércio e da escravocracia.

Até ao século XIX, o Islamismo permaneceu nas Ilhas e ao longo da Costa. A difusão islâmica pela grande maioria das rotas comerciais do *hinterland* terá sido desencorajada tanto pela natureza do terreno, como pela falta de centros populacionais e de recursos suficientes que

---

[29] A propósito da chegada dos portugueses ao Indico devemos ver BARROS, João de e COUTO, Diogo de, Da Asia, Lisboa, 1778 e SANTOS, Frei João dos, Ethiópia Oriental. Lisboa, Editora de Clássicos Portugueses, 1891.

atraíssem a atenção dos mercadores árabes. O "comércio"exercido nomeadamente por traficantes de escravos[30], satisfaria sobretudo mercados externos[31].

Após 1820, os negreiros das ilhas francesas do Índico, bem como alguns outros provenientes do Brasil e de Cuba, incrementaram o comércio de escravos, tendo como intermediários entre os portos marítimos e o extensíssimo *hinterland* os Ajauas, pelo que foram os comerciantes/intermediários muçulmanos que transportaram o culto para o interior; sendo assim, "(...) a insegurança generalizada acelerou a conversão ao islamismo de muitos elementos indígenas, visto que, pelos deveres de solidariedade religiosa, assegurava alguma protecção aos seus fiéis contra os assaltos e as arbitrariedades que visavam a captura de escravos destinados à exportação (...)"[32].

O Islamismo em Moçambique parece ter fornecido um cimento aglutinador, prevalecendo conforme as áreas e as situações, a tónica tribal ou religiosa "(...) consoante fossem socialmente menos ou mais evoluídos os componentes humanos dos vectores de liderança (...)"[33]. Nos fins do século XIX, a propagação catequética muçulmana continuou, referindo-se o Comissário Régio António Ennes a essa espectacular expansão, que irradiava como o poder de uma moda, no relatório "Moçambique", publicado pela primeira vez em 1893[34].

---

[30] LEWIS, Ioan, "*O Islamismo ao Sul do Saara*". Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 1986, pp. 26-27.

[31] LEWIS, Ioan, "*O Islamismo ao Sul do Saara*". Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 1986, pp. 26-27.

[32] FERREIRA, António Rita, *Fixação portuguesa e História pré-colonial de Moçambique*. Lisboa: Estudos, Ensaios e Documentos, N.º 142, Instituto de Investigação Científica e Tropical/Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1982. p. 300.

[33] MONTEIRO, Fernando Amaro, *O Islão, o Poder e a Guerra (Moçambique 1964-1974)*, p. 113.

[34] António Enes referia: "(...) Se o cristianismo só vegeta como planta exótica, o maometanismo alastra-se como escalracho. Não se semeia, não se cultiva, nas próprias rochas crava raízes, não há monomocaia que o arranque. Sem o auxílio de poderes civis e sem armas, sem riquezas, sem autoridades, sem exemplos prestigiosos, quase sem culto ostensivo e sem sacerdócio profissional, vai ganhando ao seu proselitismo todos os distritos septentrionais da província de Moçambique. (...) Todavia, os focos da propaganda maometana mal se descobrem; o que dá nas vistas são os seus efeitos. (...) A catequização faz-se por si, e ajudam-na todos os crentes, espalham-na correntes simpáticas. Um macua, que me serviu muito tempo, e que era monhé, não chamava ao maometanismo uma religião, chamava-lhe uma moda, e de facto tem ele o poder de irradiação das modas. Especialmente no norte, os indígenas fazem-se muçulmanos

3. As Escolas Jurídico-religiosas dominantes

No seio do Islão, a directa relação entre os crentes e Deus, acrescida da capacidade concedida a todos os Muçulmanos de poderem em, "Esforço de Exame", analisar o Alcorão, pode ser uma explicação do pulular de interpretações subjectivas da Lei, que suscitaram o florescer de escolas jurídico-religiosas, que possuem também diferentes áreas geográficas de influência.

As quatro actuais grandes escolas da ortodoxia sunita (Maliquita, Hanafita, Chafita, e Hanbalita)[35] constituíram-se no século III da Hégira, no primórdio da Era Abassida. O seu conteúdo revela o carácter difuso e interpretativo do ritual, da fé, do direito e da moral, fornecendo soluções específicas em termos controversos do *Kalam* (apologia defensiva), tanto doutrinais como formais. Cada escola (*madhab*) determina um comportamento, uma forma de inserção na vida legal[36]. Não obstante existirem entre elas discussões ou debates, não "(...) apresentam entre si (sobretudo as três primeiras) rivalidades dilemáticas, nem conduzem os crentes a opções drasticamente forçosas (...)"[37]. São todas ortodoxas e tidas como iguais dentro do Sunismo, tendo os Muçulmanos a opção de, numa qualquer circunstância particular, preferirem uma escola distinta daquela que perfilham.

Dentro do Sunismo maioritário (cerca de 90% dos muçulmanos), o Maliquismo é a escola dominante na África do Norte e avultante na Costa Ocidental do Continente até ao Golfo da Guiné (os muçulmanos da Guiné-Bissau inserem-se nesta escola jurídico-religioso).

---

por imitação, e a imitação é estimulada por amor próprio, porque a cabaia branca adquiriu, não sei por que artes, foros de distinção. (...) Se o islamismo em Moçambique não chega a formar comunidades bem definidas, forma agrupamentos que desdenham dos outros indígenas, reagem contra as influências cristãs, e em determinadas hipóteses serão capazes de uma acção comum. Se ainda houvesse na costa oriental de África um Estado muçulmano forte e prestigioso, e esse estado soltasse o grito da revolta em nome da religião contra as soberanias cristãs da Europa, esse grito teria eco dentro do próprio palácio de governador de Moçambique (...)". Enes, António, Moçambique. 3ª ed. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1946. p. 212.

[35] BALTA, Paul, *L'Islam dans le Monde*. Paris: Ed. La Découverte et Journal le Monde, 1986, e SOUSA, João Silva de, *Religião e Direito no Alcorão*. Lisboa: Ed. Estampa, Imprensa Universitária N.º 55, 1986.

[36] MONTEIRO, Fernando Amaro, Gabinete dos Negócios Políticos do Ministério do Ultramar, *Linhas de Influência e de Articulação do Islão na Guiné Portuguesa. Sugestões para Apsic*, Relatório para o Ministro, Secreto, Lisboa, 16 de Junho de 1972.

[37] Idem, *O Islão, o Poder e a Guerra (Moçambique 1964-1974)*, p. 89.

A escola Maliquita foi fundada pelo autor da obra intitulada *Mowata*, Mâlik ibn Annas que morreu em 795. Esta *madhab* admite as fontes tradicionais do Direito Islâmico: o Alcorão, a *Sunna* ou Tradição, o *Qiyas* ou Julgamento Analógico e o *Ijma* ou Consenso Comunitário.

O Direito Consuetudinário (*Urf*) desempenha, nesta escola, um papel de relevo. Justamente pelo seu peso, pode dizer-se que esta é a menos aberta ao Esforço de Exame (*Ijtihad*) e, portanto, a que maior impenetrabilidade oferece ao progressismo. O Maliquismo "(...) mantém a tradição, mas aceita a interpretação pessoal, a *Ray* (...)"[38], insistindo no recurso ao princípio da utilidade geral (*Maslaha*), sempre que se trata de defender a religião, a razão, a pessoa, a família ou os bens[39].

Estes princípios podem favorecer a exploração de um certo equilíbrio, determinado, "(...) quanto mais não seja pela "força da inércia" que o substrato do *Urf* lhe confere (...)[40]. Este panorama será sempre alterável, desde que o Islão tradicional possa, nas áreas atrás referidas, sofrer convulsões marcantes provenientes dos territórios exteriores, como adiante ponderaremos, e se, em simultâneo, a situação sócio-política interna evoluir num sentido de acentuada instabilidade.

Dentro do Sunismo, a Escola Chafita, criada pelo *Iman* Chafei, é a dominante no Baixo Egipto, no Sul da Arábia, na Indonésia, na Malásia, na África Oriental e em comunidades da Índia, Tailândia, Vietname e Filipinas. Os seus fundamentos de jurisprudência assentam, por ordem de importância, no Alcorão, na *Sunna* (Tradição), no *Ijm*a (Consenso Comunitário) e no *Quiyas* (Juízo Analógico), não sendo o *Ray* (Juízo Pessoal) considerado como uma base sólida. A *Sunna* é valorizada como fonte de Direito, e o *Ijma* é tido como o Consenso não só dos sábios, mas da comunidade inteira.

Em Moçambique, predomina na generalidade, esta Escola Chafita. Contudo, a Sul do Zambeze, a Escola Hanafita salienta-se, nomeadamente entre elementos provenientes do Paquistão ou da Índia e seus descendentes. O Hanafismo foi criado por Abu Hanîfa (que morreu em 767), sendo considerado o "rito" mais liberal; depois do Alcorão, admite

[38] SOUSA, João Silva de ob. cit., pág. 33,.
[39] LAMAND, Francis, *La Sharia ou Loi Islamique*. In, BALTA, Paul, Islam, Civilisation et Sociétés, Ed. du Rocher, Paris, 1991. p. 59.
[40] MONTEIRO, Fernando Amaro Monteiro, relatório atrás citado.

o Julgamento Pessoal, sob a forma de Julgamento Analógico (*Qiyas*). Os seus discípulos insistem num regresso aos textos e à aceitação resignada dos factos (*taqlid*).

É mais devido ao poder económico do que à sua representatividade numérica que referimos os movimentos heréticos ou cismáticos, no caso vertente, os Ismaelitas, seita dos *Khojas*, ramo septimamita dos Chiitas. Estes articulavam-se de Moçambique com o exterior ao Aga-Khan, em Londres, via Nairobi.

4. As confrarias islâmicas

Podemos considerar que à margem do Islão oficial se desenvolveu um outro Islão, estabelecedor de "(...) relações entre o Homem e o Divino mais concretas e afectivas (...)"[41], o Islão das confrarias (*Twariq, ou* "Caminho").

As confrarias nem sempre possuem uma existência legal e comportam aspectos esotéricos conhecidos só pelos elementos que as constituem. Estas terão nascido dentro da *Sunna*, e surgem de certa forma pela necessidade de suprir a ausência de hierarquia religiosa no Islamismo. Ao homem africano as confrarias oferecem uma resposta global às suas necessidades e exigências religiosas e sociais, ancestrais e costumeiras[42].

No século XII, apareceram as primeiras ordens com a denominação do místico que as orientava. No decorrer dos séculos XIV e XV, elas constituíram-se em corpos, hierarquicamente organizados em noviços, iniciados e mestres, mas só adquiriram a amplitude que hoje lhes conhecemos no século XIX, primeira metade do Século XX[43].

Nas confrarias a "(...) «casa mãe» ocupa o lugar cimeiro, delegando o grão mestre, todos ou parte dos seus poderes, nas diferentes províncias da ordem, com uma hierarquia de representantes (...)"[44]. As confrarias

---

[41] VEINSTEIN, Gilles, Les Confréries, in BALTA, Paul, Islam Civilisation et Sociétés, p. 95.
[42] MOREAU, René Luc, op. cit. p. 242.
[43] Sobre a expansão e importância das Confrarias podemos detalhar em Moreau, René Luc, ob. cit..
[44] VEINSTEIN, Giles, ob. cit. p. 97.

distinguem-se umas das outras não pelo ensinamento teológico ou moral, nem pela espiritualidade, mas essencialmente pelas cadeias iniciáticas e pelos exercícios espirituais[45]. As litanias, as fóormulas santificadas e outros exercícios também variam.

Os princípios fundamentais de cada *Twariq* provêm de Alá e estão reunidos na *Wasiyya* ("mandado" ou "legado"), que constitui uma preciosa herança da qual o *Cheikh* retira os ensinamentos necessários para manter os seus confrades na direcção correcta. O *Cheikh* foi dotado por Alá de *Baraka*, devendo os seus preceitos e ordens ser obedecidos. Os filiados das confrarias mantêm uma disponibilidade e disciplina castrenses, e desenvolvem técnicas de êxtase que podem revestir as mais diversas formas (caso dos dervixes volteadores).

O pietismo popular, desenvolvido e dirigido pelas confrarias, "(...) radicaria na afirmação do Decreto um conceito de predestinação absoluta, de carga psicológica muito concentrada, expresso pelo termo *maktub* (está escrito) e identificado com a essência do *sabr* (capacidade de suportar) (...)"[46], que acaba por traduzir uma aceitação passiva e abandonada dos factos.

As confrarias nos países onde estão implantadas, quer pelo seu património, como pela sua teia de influências, pelas suas ligações internacionais, não raras vezes são conduzidas a desempenhar um papel político. Identificadas com a complexidade humana da África Negra e, logo, eficientíssimas portadoras de quanto as respectivas lideranças queiram ou aceitem[47], as confrarias podem auxiliar a estabelecer um regime, propagar a sua ideologia e até eliminar os seus adversários[48]. Por outro lado, em contrapartida, podem obstruir ainda com maior eficácia, constituindo-se em contra-poder e, se necessário, apoiando a criação de uma alternativa identidade nacional.

A expansão geográfica das confrarias foi acompanhada pela criação de novas ordens. Hoje, as confrarias encontram-se espalhadas por todos os países islâmicos, excepto em locais onde a escola jurídica adoptada

---

[45] MOREAU, René Luc Moreau, ob. cit. p. 156.
[46] MONTEIRO, Fernando Amaro *O Islão, o Poder e a Guerra (Moçambique 1964 - 1974)*, p. 249.
[47] Idem, p. 51.
[48] VEINSTEIN, Gilles, ob. cit., p. 103.

é contrária a esta forma de organização (caso da *Wahhabita*, na Arábia Saudita).

Na Guiné-Bissau e na África Ocidental subsariana, existem três grandes confrarias, a *Qadiriya* e a *Tidjaniyya,* com os seus diferentes ramos, e a *Mouridiyya.*

A *Qadiriya* foi fundada no século XI, no Iraque, a sul do Cáspio, por Abd al Qadir el Gilani, de Gilan, nascido em 1077 e considerado um santo do Islão. Os traços fundamentais dos ensinamentos cadiristas são a dissuasão do mundanismo e o apelo à caridade e ao humanitarismo. O núcleo central de Bagdade, que permanece orientado por descendentes directos de al-Gilani, espalhou-se fundamentalmente pelo oriente da África-Negra, pelo Magreb, Norte da Turquia e sempre para Leste, até atingir a Indochina. O Cadirismo diluíu-se na Negritude e dele relevaram a forma rotular e a força do vínculo psicológico em detrimento do conteúdo doutrinário. Este último, reduzia-se uma linha pietista, projectada em observâncias rituais; as técnicas de êxtase, excepto as litanias, afiguram-se praticamente irrelevantes[49]. As suas orações são as do rito chafita, reclamadas de um maior poder quando recitadas em comum. Interessa-se pelo desenvolvimento das qualidades morais, e as práticas religiosas ocupam aos seus elementos grande parte do dia.

A *Tidjaniyya* expandiu-se por todo o norte e ocidente africanos. Com influxos de movimentos reformistas, encontra-se mais integrada na africanidade do que a *Qadiriya.* É, em suma, um corpo de acção prática, servido por regras rituais simplificadas, destinado a servir a apologética, e que tem disputado a supremacia religiosa à *Qadiriya*, em períodos alternados.

Podemos dizer que na Guiné-Bissau há uma justaposição parcial de etnias e confrarias. Os principais centros da confraria *Qadiriya*, no território são: Jabicunda e Bijine, dirigidos por Jacancas, oriundos do centro de Tuba, abrangendo os Mandingas e afins, ou diversificações deles, e ainda as populações atingidas pelo seu activo proselitismo, como os Balantas Mané e Manjacos de Pelundo.

---

[49] MONTEIRO, Fernando Amaro, *Linhas de influência e de articulação do Islão na Guiné Portuguesa, Sugestões para Apsic.*

Os principais centros da *Tidjaniyya* estão em Ingoré (de natureza xerifina), Quebo e Cambor, abrangendo os Fulas e diversificações (incluindo Quebuncas e Torancas); estende-se parcialmente aos Saracolés e exerce algum esforço sobre Beafadas e Nalús. Apesar do simplismo pragmático característico do tidjanismo, um tanto ou quanto paradoxalmente, este não desenvolve a apologética daí previsível, tal se devendo à assumida postura de superioridade sócio-racial do Fula, face às outras etnias e, mesmo, face às religiões tradicionais.

A *Mouridyya,* que foi fundada por Amadou Bamba (1850-1927) no Senegal, tem sobretudo expressão no Departamento de Kolda e na Casamance, sendo que na Guiné-Bissau a sua influência pode ser considerada residual.

Em Moçambique, existem duas confrarias principais, a *Chadhiliya e a Qadiriya* (ou Chadulia e Cadria nas corruptelas nativas). Ambas procuram resistir à acção do Wahhabismo que procura, pelo menos desde 1964, minar-lhes a sua importância social e política[50].

A *Chadhiliya* é originária das Comores e foi fundada por Saide Abdul Hassane Chaduli, propagando-se pela África do Norte, Oriental e Sudoeste Asiático, estando em contacto directo ou interposto com Medina.

Em 1896, o *Xehe* Said Bin Chehe das Comores deslocou-se à Ilha de Moçambique, onde recomendou a constituição de um grupo religioso, rezando em nome do santo Saide Abdul Hassane Chaduli, natural da Tunísia. Em 1905, Bin Chehe volta à Ilha, concedendo poderes a Amur Bin Gimba para organizar a Confraria Chadulia Liaxuruti. A *Qadiriya* foi fundada na Ilha em 1906 pelo *Xehe* Issa Bin Ahmed e um dos chefes daquela confraria em Zanzibar. Na ilha, organizou aquela *Twariq* em nome do santo fundador.

As confrarias implantadas na Ilha, que foi sempre, por tradição, o principal centro de polarização do Norte do território, irradiavam influência para o Continente, nomeadamente ao Norte do Zambeze. Aí, encontravam-se repartidas em 8 ramos. A *Chadhiliya* sofreu cisões, uma em 1924, e a outra em 1936. A *Qadiriya* sofreu cisões em 1934, 1945, 1953 e 1964. Estas fracturas surgidas em ambas, nas disputas internas, visavam sempre, e como seria natural, deter o poder. Em

[50] Idem, *O Islão, o Poder e a Guerra (Moçambique 1964-1974)*, p. 249.

1974 os comandamentos das 8 confrarias da Ilha – a *Qadiriya Sadate, Qadiriya Bagdad, Qadiriya Jailane, Qadiriya Saliquina, Qadiriya Macheraba, Chadhiliya Liaxuruti, Chadhiliya Madania* e a *Chadhiliya Itifaque* – accionavam directamente perto de 500.000 pessoas repartidas por vários Distritos de então, sobretudo a Norte do Zambeze[51].

Em Moçambique, as confrarias da Ilha desempenharam entre 1967 e 1972 um papel de relevo como elementos que dissuadiram o alastrar subversivo, pois entre os seus membros se fez a repulsão dos elementos da FRELIMO, logo que esta fez prova de a sua ideologia ser eminentemente materialista.

Os quadros confraternais com as suas estruturas próprias, criam mecanismos de comunicação que ultrapassam as próprias estruturas étnicas e as das unidades políticas, permitindo, assim, uma maior mobilidade e um consequente alargar de horizontes de interesses.

No caso particular da Guiné-Bissau, as articulações dos povos muçulmanos e as linhas de influência, que lhes suscitam comportamentos, não obedecem a esquemas rígidos, no entanto funcionam efectivamente; podemos mesmo dizer, que há uma certa fluidez de tais mecanismos[52] para o que cremos contribuírem a diminuta superfície do território, a situação interna e as pressões externas.

Na Guiné-Bissau[53] as linhas de articulação dos dignitários islâmicos, no âmbito interno e no contexto africano até 1995, eram relativamente à confraria *Qadiriya*: O dignitário de Jabicunda exercia influência de tipo polarizante em todo o território, na área de Bafatá, e externa, na Gâmbia e no Senegal. Por via familiar inseria-se na dependência própria

---

[51] Idem, ibidem.

[52] Para Eduardo Costa Dias, na Guiné-Bissau, as ligações das várias confrarias do território às suas congéneres no exterior "(...) são ténues e tem mais a ver com o passado do que com a presença efectiva (...)". DIAS, Eduardo Costa, *Da´wa, política, identidade religiosa, e "invenção" de uma "nação", in, África Subsariana, Multiculturalismo, Poderes e Etnicidades, Actas do Colóqui Internacional realizado no âmbito do Porto 2001 – Capital Europeia da Cultura"*. Faculdade de Letras e Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, 2002, p. 47.

[53] MONTEIRO, Fernando Amaro, *Linhas de influência e de articulação do Islão na Guiné Portuguesa, Sugestões para Apsic*, e ver também GARCIA, Francisco, *Guiné 1963 – 1974: Os movimentos independentistas, o Islão e o Poder português*. Universidade Portucalense e Comissão Portuguesa de História Militar. Porto e Lisboa, 2000. pp. 168-171. Os dados do Relatório de Amaro Monteiro foram actualizados pelo autor deste estudo em 1995, em trabalho de campo levado a cabo no território da Guiné Bissau.

dos quadros confraternais, ao *Cheikh* expoente máximo da *Qadiriya* no Senegal, cujo poder de accionamento se estendia à Gâmbia, Mali, Guiné-Conacry e Guiné Bissau. Em Bijine, o mais destacado elemento manifestava acatamento xerifino e articulava-se a Boutilimit, na Mauritânia.

No tocante à confraria *Tidjaniyya*: Os dignitários islâmicos mais proeminentes articulavam-se em consulta a Tivouane, Dakar, e exerciam influência religiosa interna do tipo polarizante em todo o território, nomeadamente na áreas de Fulacunda e Gabú; externa, título consultivo, no Casamansa, na Guiné-Conacry (pontos não especificados), no Mali (Bamako) e Gâmbia.

Os dignitários islâmicos da Guiné, em Junho de 1972, tinham a consciência de que a guerra se encontrava em fase avançada, para que alguém os fosse retaliar por alguma razão. Estavam igualmente conscientes de que a sua posição era de impunidade por serem uma força aliada da Administração e, como tal, podiam permitir-se proceder como quisessem em relação ao exterior, pois do lado do Poder ninguém impediria tais ligações. Hoje, com a "balantização" do Estado, os dignitários têm sido penalizados pelas estruturas exíguas do Poder, pelo que procuram, através de sucessivas mudanças de atitude, obter de novo os favores e benefícios da sua aliança com esse Poder, note-se, sempre conveniente e coerente.

Em Moçambique, apesar do Sunismo ortodoxo ser pela preponderância chafita e por algumas manchas hanafitas, verificava-se uma espécie de hegemonia titular do Sultão ibadita de Zanzibar, a quem o islamismo sunita moçambicano esteve ligado até à da revolução do "Marechal" Okello, em 1964[54]. Com o início da subversão armada, também e coincidentemente no ano de 1964, o Islão ali parecia descentralizado mas não desorganizado em termos convencionais, possuindo articulação funcional, sobretudo via confrarias. Com guerra colonial,

[54] Estas conclusões resultam de um inquérito realizado pelos SCCIM a 707 dignitários islâmicos ouvidos entre 1965 e 1968. Daqueles, nomeadamente entre populações Macuas, Metos, Lomués e Ajauas, 176 declararam ter reconhecido o Sultão de Zanzibar como seu Imã, In MONTEIRO, Fernando Amaro, O Islão, o Poder e a Guerra (Moçambique 1964-1974), pp. 98 – 99.

surgiu uma tendência de polarização em torno de elementos com maior prestígio e com maior potencialidade para a liderança[55].

Os esquemas de polarização e articulação no território, no período entre a queda do Sultão de Zanzibar e Agosto de 1972, podiam ser definidos em três áreas: a primeira, constituída pelos Distritos de Cabo Delgado, Niassa e Moçambique, onde os Sunitas estavam sob comandamento de *Xehes, Mualimos e Imãs* negros da escola chafita; a segunda área, cujos dirigentes se atinham aos ritos chafita (na maioria, entre nativos) e hanafita (na maioria, entre Asiáticos e Mestiços), era formada pelo Distrito da Zambézia, considerada como área de transição, pois aí coexistiam marcadamente os comandamentos negro e asiático; a terceira área era compreendida pelos restantes Distritos, competindo a polarização, na sua maioria, a elementos de origem asiática, da escola hanafita. Na primeira área ainda se podia referenciar que, nos Distritos de Cabo Delgado e Niassa, em toda a tessitura muçulmana se constatava o inter-relacionamento da articulação político-religiosa com as linhas de influência clânicas, prevalecendo a tónica tribal ou religiosa conforme fossem mais ou menos evoluídos os componentes de liderança. Da Zambézia para Sul, as articulações a centros de difusão ou de decisão islâmica processavam-se via Lourenço Marques/Durban/Karachi, e, dos restantes Distritos, via Ilha de Moçambique/Comores/Arábia Saudita (a substituir a antiga conexão Ilha/Zanzibar)[57].

A actualização das articulações ao exterior está por fazer, mas, cremos, que apesar da maleabilidade islâmica, a estrutura de base dessas ligações persiste. Durante o guerra civil FRELIMO/RENAMO esta última terá sido apoiada por países árabes, via Somália e Comores[58].

---

[55] Em 1972, no conjunto do território de Moçambique, sobressaíam como articuladores cupulares da massa muçulmana sunita 21 dignitários de Lourenço Marques, Beira, Inhambane, Ilha, Nacala-a-Velha, Vila Pery, Quelimane, Bajone, Cabaceira, Vila Cabral, Nova Freixo e Marrupa. MONTEIRO, Fernando Amaro, O Islão, *o Poder e a Guerra (Moçambique 1964-1974)*, p. 113.

[56] Que provocou uma lacuna naquela articulação ao exterior. Estas conclusões resultam de um inquérito realizado pelos SCCIM a 707 dignitários islâmicos ouvidos entre 1965 e 1968. Daqueles, nomeadamente entre populações Macuas, Metos, Lomués e Ajauas, 176 declararam ter reconhecido o Sultão de Zanzibar como seu Imã, In MONTEIRO, Fernando Amaro, O Islão, *o Poder e a Guerra (Moçambique 1964-1974)*, pp. 98 – 99.

[57] Idem, p.113.

[58] CAHEN, Michael – *Mozambique la Révolution implosée – études sur 12 ans d´indépendence (1975-1987)*. Paris: Éditions L´Harmattan, 1987. p. 17.

As confrarias com expressão na Guiné e em Moçambique detinham, em principio e por tradição, capacidades de organização e disciplina. O Poder português apoiava-se nesta premissa para tentar accioná-las. O mesmo poderiam ter feito os movimentos independentistas. Porém, estes não procederam como as forças políticas que se encontravam identificadas com a descolonização na África Negra de expressão francesa. Aquí, aqueles movimentos procuraram a aliança com as estruturas islâmicas, como se verificou relativamente às diversificações locais do *Wahhabismo,* com o objectivo fundamental de estabelecerem um estado democrático mas assente nas noções corânicas de igualdade, liberdade, e *Ijma*, promotor de uma reforma radical da sociedade e contrário à ocidentalização[59].

5. O relacionamento do Islão com o Poder português durante a guerra colonial.

Desde 1961 Portugal enfrentava nos seus territórios continentais africanos, uma guerra de cariz subversivo/revolucionário, que, sem frente nem retaguarda, se infiltrava nas populações.

A resposta "possível" a este tipo de conflitos onde se procura sobretudo a conquista da adesão das populações, passa pela estreita coordenação de "acções sociais", "político-administrativas", "militares" e "psicológicas". No planeamento das operações foi necessário não só efectuar os estudos tradicionais da missão, terreno, inimigo, meios e tempo disponível, impôs-se também a realização de um estudo das populações ao nível das sua estruturas clânicas, tribais e sócio-religio-

[59] O Movimento Wahhabita inspira-se nos ensinamentos de Mohammed Ibn Abd al-Wahab (séc. XVIII). É uma visão globalista, apresentando a perspectiva de que a Política se concebe de um lado como luta pela liberdade cultural, religiosa e política, e de outro, em simultâneo, como meio de preservar a Tradição islâmica. Desde o pós-Segunda Guerra Mundial, o Wahaabismo surgiu na África Ocidental Francesa com uma posição nitidamente anticolonial. Podemos consultar mais detalhadamente MONTEIRO, Fernando Amaro, *Sobre a actuação da corrente "Wahhabita" no Islão moçambicano: Algumas notas relativas ao período 1964-1974*. In *Africana*. Porto: Centro de Estudos Africanos, Universidade Portucalense, N.º 12, (Março de 1993), pp. 85-111 e também em MOREAU, René Luc, Africains Musulmans - *les communautés en mouvements*, pp. 258 - 262.

sas, bem como da sede do seu comandamento, accionamento e respectivo acatamento de ordens[60].

Sem isto, não seria possível controlar outros mecanismos de comunicação, transnacionais, paralelos ou convergentes com os formais, que podiam ajudar a difundir ou a travar (como se queira ver) a expansão da acção subversiva, nos grupos etno-linguísticos com prolongamento para os territórios vizinhos. No mínimo era necessária a percepção numa carta de situação, de quais os itinerários utilizados por alguma acção comandada a partir do exterior, pois apesar de as massas islamizadas se encontrarem controladas pelo Poder português, poderiam, por qualquer motivo ou conveniência, inverter a sua posição perante a Administração Portuguesa.

Na Guiné e em Moçambique, os muçulmanos, herdeiros de uma tradição de comércio de longo curso e de peregrinação, com domínio de um alfabeto escrito, com experiência organizativa e administrativa, possuíam uma herança única susceptível de ser aplicada por qualquer Poder/contra-Poder. Os interesses destes teriam de visar e/ou ser compatíveis com os interesses muçulmanos envolvidos; se tais interesses fossem prejudicados, essas aptidões e qualidades organizacionais poderiam funcionar em sentido contrário. Assim, a atitude das comuni-

---

[60] FREITAS, Romeu Ivens Ferraz de, *Conquista da adesão das populações*. Serviços de Centralização e Coordenação de Informações de Moçambique, Lourenço Marques, 1965, Reservado. Na sua acção de conquista da adesão das populações, o Poder português utilizou uma visão de etnicidade instrumentalista. Na documentação oficial, a etnia aparece-nos associada a uma concepção taxionómica, que impregna também uma concepção estatística; logo, uma visão para-convencional. A etnicidade era remetida para a reformulação conflitual, estratégica e táctica, sendo que a questão central desses conceitos residia no actor A condicionar, vantajosamente, a actuação do actor B, com vista à obtenção daquilo que desejava. Hierarquizavam-se as sociedades africanas por caracteres indicativos de alteridades da organização social das populações, o que permitia inserir elementos numa etnia, povo, entre outras e, assim, caracterizá-los. A análise de documentação classificada da PIDE/DGS, SCCIM e Repartição de Informações dos Quartéis-Generais, mostra-nos essa preocupação pela *etnometria*, procedendo-se por diversos métodos a uma «arrumação» das chefaturas tradicionais, da classificação etno-linguística das populações e dos grupos permeáveis ou aderentes à subversão. As cartas étnicas elaboradas pelas diversas instâncias do Estado reflectem, por conseguinte, essa necessidade de «arrumação» para posterior tomada de decisões políticas, definições estratégicas e actuação sobre as populações. Na Guiné e em Moçambique foram organizados ao nível do Comado-Chefe, Supintrep (Relatórios Suplementares de Informação) sobre as religiões e sobre as populações, em Moçambique, também os Serviço de Coordenação e Centralização de Informações elaboraram estudos aprofundados sobre estas temáticas.

dades muçulmanas dependeu das circunstâncias específicas e dos interesses em cada momento nos dois territórios.

Tom Gallagher esclarece-nos sobre a posição das comunidades muçulmanas, face ao Poder português, no período da guerra colonial, na seguinte passagem: "(...) Ironicamente, o Portugal católico encontrou aliados mais leais entre as tribos muçulmanas, tais como os Fulas, na Guiné-Bissau e os Macuas, em Moçambique, do que entre os grupos africanos educados nas missões, mais inclinados a juntar-se aos nacionalistas. O conservadorismo da sua estrutura social fazia das tribos muçulmanas os aliados preferenciais dos portugueses, que chegaram a enviar peregrinos a Meca e construíram mesquitas na Guiné-Bissau em paga do apoio dos chefes locais (...)"[61].

Entendemos que esta posição assumida pelos principais grupos etno-linguísticos islamizados face ao Poder português se deve quer a uma reacção ao espírito pós-conciliar, quer por vontade de contrastar com o comportamento daqueles elementos do Clero Católico que enveredaram no *aggiornamento*, contestando a posição portuguesa em África, quer ainda pelo resultado da Acção Psicológica desenvolvida pelos órgãos próprios do Poder. Os pólos articuladores muçulmanos, durante a guerra, após certa hesitação inicial, acabaram por assumir, tanto na Guiné como em Moçambique, atitudes favoráveis à Administração Portuguesa[62].

O Poder português utilizou os grupos etno-linguísticos islamizados, que possuíam organização social de estrutura mais complexa do que a das etnias de religião tradicional. Esta organização proporcionava-lhes uma elevada coesão pela obediência fiel dos pólos às lideranças religiosas, as quais desfrutavam de uma notável importância e aceitação.

Como é evidente, estruturas sociais semelhantes constituíam um obstáculo importante ao alastramento subversivo. Além do mais, a manobra subversiva desenvolvida fundamentava-se na substituição das estruturas tradicionais por um sistema de hierarquias paralelas, o que, em nosso entender, mais contribuiu para uma difícil penetração proveniente da subversão e para o enquadramento que esta última pudesse pretender fazer nas comunidades muçulmanas.

---

[61] GALHAGHER, Tom, *Portugal - A Twentieth Century Interpretation*. Manchester, University Press, 1983. p. 177.

[62] MONTEIRO, Fernando Amaro, *A Guerra em Moçambique e na Guiné — Técnicas de accionamento de massas*. Porto: Universidade Portucalense, 1989. (Curso de 6 Lições). p. 19.

O Poder, desde o inicio da imposição da sua soberania na Guiné sabia da importância muçulmana no terreno[63]. Os Fulas colocaram-se hábil e interessadamente do seu lado e com o eclodir da guerra colonial (altura em que representavam 22% da população), logo desde o início, por um princípio de fidelidade ou de conveniência, mantiveram-se do lado em que tradicionalmente se encontravam. Ao fazê-lo, não só se defendiam como velavam pelos seus interesses[64]. O evoluir da situação foi ditando a definição de posições que se traduziram em comportamentos diferentes face à subversão, desde uma franca colaboração a uma colaboração enquanto a força pendesse para o seu lado, passando por uma desconfiança e retraimento até a uma apatia absoluta[65].

Com o início do confronto, os Mandingas, que representavam cerca de 13% da população, aderiram em grande parte à subversão, chegando a palavra Mandinga a ser sinónimo de guerrilheiro[66].

Em Moçambique, até 1967 as comunidades muçulmanas, nomeadamente no Niassa e em Cabo Delgado, denunciavam uma atitude desafecta ou mesmo hostil à Administração Portuguesa, e nos demais Distritos encontravam-se expectantes[67]. Até aquele ano, o comporta-

---

[63] A este propósito veja-se por exemplo RODRIGUES, Sarmento, *Os Maometanos no Futuro da Guiné. In, Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, n.º 9, Janeiro de 1948, PÉLISSIER, René, *História da Guiné - Portugueses e Africanos na Senegâmbia 1841-1936*. Lisboa: Ed. Estampa, 1989. vol. 1 e 2. e ainda MENDY, Peter Karibe, *Colonialismo Português em África: A Tradição de Resistência na Guiné-Bissau (1879-1959)*. Bissau: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa, 1994.

[64] Boas descrições sobre os Fulas e sua História em MOREIRA, Mendes, *Fulas do Gábu*, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1946. Podemos consultar boas descrições históricas em LOPES, Carlos, *Etnia, Estado e Relações de Poder na Guiné-Bissau*. Lisboa: Ed. 70, 1982 e BARRY, B., *La Sénégambie du Xve au XIXe Siécle – Traite Négrière, Islam et Conquête Coloniale*, Paris, Harmattan, 1998.

[65] COMANDO CHEFE DAS FORÇAS ARMADAS DA GUINÉ, Supintrep n.º 10. “Populações da Guiné”, Reservado, Junho de 1971. Nesta classificação não se englobaram elementos Fulas que aderiram à subversão, visto que representam uma minoria em relação à população total Fula.

[66] Idem.

[67] MONTEIRO, Fernando Amaro, *Moçambique 1964-1974: As Comunidades Islâmicas, o Poder e a Guerra*. In *Africana*. Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade Portucalense, N.º 5, (Setembro de 1989), p.84. Já em 1959 se realizavam nas mesquitas do regulado do Nivale e Memba (Norte de Nacala) reuniões de propaganda anti-portuguesa, onde os oradores eram dignitários islâmicos provenientes do Tanganica (depois Tanzânia). In, BRANQUINHO, José Alberto Melo, *Prospecção das forças tradicionais – Distrito de Moçambique*, Serviços de Centralização e Coordenação de Informações de Moçambique, Lourenço Marques, 1969, Secreto. p. 398.

mento tendencial das massas islamizadas foi habilmente aproveitado pela subversão, tendo grande número de dignitários islâmicos a ela estado ligada, pois esta estimulava-os e utilizava-os na medida dos seus interesses[68]. Apoiando-se nos *Xehes* e *Mualimos*, os agentes subversivos accionavam a alavanca religiosa para a manipulação das lideranças nativas islamizadas, com vista à conquista da adesão das populações a elas sujeitas, obtendo assim receptividade favorável à entrada de grupos armados na segunda fase do processo subversivo[69].

Para a mobilização das avultadas comunidades muçulmanas ter o êxito por parte de um Estado não confessional, é importante deter o conhecimento profundo dessas comunidades para, que o Poder seja capaz da transposição, quando em situação negocial com os polarizadores da respectiva força sócio-religiosa. Mas a eficiente concepção e o oportuno lançamento de operações de Acção Psicológica não são menos importantes. O Poder português não se podia permitir a erros nem, sobretudo, hiatos no faseamento daquelas operações[70], pois, como não muçulmano, poderia ver-se em situação de "réu" perante essas comunidades.

Em Moçambique procurou-se conhecer, nomeadamente a partir de 1965, a teia muçulmana sunita e torná-la interlocutora das autoridades administrativas, pelo que ao nível dos Serviços de Centralização e

---

[68] Sabia-se ainda que algumas ligações clânicas Meto e, até 1967, certas hierarquias islâmicas na área de Maúa / Marrupa / Balama / Montepuez/ Mecúfi se permeabilizavam à FRELIMO e que a subversão alastrava no litoral, exercendo por exemplo constante pressão sobre os Suaíli, a Norte do Rio Messalo. MONTEIRO, Fernando Amaro, *O Islão, o Poder e a Guerra (Moçambique 1964-1974)*, p. 342 e In COMANDO-CHEFE DE MOÇAMBIQUE, Relatório especial de Acção Psicológica" N.º 1/70, Confidencial.

[69] No desenvolvimento da guerra subversiva, em princípio, distinguem-se 2 períodos e 5 fases, de limites mal definidos, frequentemente indistinguíveis, e que são o período pré-insurreccional, que compreende a fase preparatória e a fase de agitação, e o período insurreccional, que compreende a fase armada (de terrorismo ou guerrilha), a de Estado Revolucionário e a fase final. O seu valor é relativo pelo que os conflitos devem ser estudados casuisticamente, pois a implantação das mesmas fases pode não ser simultânea, na totalidade do território-alvo, procurando, em todo o caso, respeitar a lógica do esquema e evitar ser detida na transição do estado pré-insurreccional para o insurreccional, In, GARCIA, Francisco, *Análise Global de uma Guerra (Moçambique 1964-1974).* Ed. Prefácio, Lisboa, 2003, p. 117.

[70] MONTEIRO, Fernando Amaro, *O Islão, o Poder e a Guerra (Moçambique 1964-1974)*, p. 296.

Coordenação de Informações (SCCIM)[71], foi delineado um plano de Acção Psicológica específico para as comunidades muçulmanas. Aquele plano passava por quatro fases: **detecção, captação, comprometimento e accionamento**[72].

Este projecto arrojado, semelhante ao Congresso do Povo na Guiné, procurava promover como órgão interlocutor do Governo-Geral com as Comunidades Muçulmanas, a realização de um "Conselho de Notáveis", pela via do qual se desencadeasse aquele envolvimento. Era necessária muita cautela e evitar factores de controvérsia nesta área tão sensível,

[71] Tinham como missão centralizar, coordenar, estudar, interpretar e difundir informações que interessassem à política, à administração e à defesa das respectivas Províncias. Estes serviços procediam à análise das informações de carácter estratégico e produziam estudos específicos. Efectuavam pesquisa, na medida do indispensável, exploratória (se urgente ou a requerer especial qualificação) do que sabiam pelas outras vias, e aberta (raríssimas vezes coberta). A sua informação não se destinava ao aproveitamento operacional táctico. Todavia eram, em simultâneo, órgãos do Governo-Geral e do Comando-Chefe (com subordinação hierárquica e administrativa ao primeiro). Podemos detalhar sobre este assunto em GARCIA, Francisco, *Análise Global de uma Guerra (Moçambique 1964-1974)*. Ed. Prefácio, Lisboa, 2003, p. 239.

[72] Uma vez analisado o contexto cultural e as estruturas – «fase de detecção», iniciada em 1965 –, seria necessário passar à fase da captação. Esta fase (desde 1967/1968 até 1972), passava por: 1º mostrar que o Poder conhecia e respeitava o Islão como religião revelada; 2º mostrar que o Poder se queria comunicar e sabia como e junto de quem fazê-lo momento a momento; 3º mostrar que o Poder queria reconhecer ao Islão moçambicano a sua importância sócio-religiosa, cultural e política, criando estruturas de consulta permanente ou estimulando a ampliada revelação da/s que, porventura espontânea/s, existisse/m já; 4º no seu desenvolvimento, explorar as ideias-força associadas entre si, de preservação da cultura muçulmana/difusão da Língua Portuguesa, divulgando a Administração textos islâmicos fundamentais em Português, com o aval dos quadros muçulmanos, identificando-os assim com a Administração Portuguesa. A fase de comprometimento visava dois níveis de objectivos: 1º conotar com a Administração e, activamente, contra a subversão todos os principais dignitários islâmicos do território, entrando em processo irreversível e arrastando as populações; 2º radicar nos demais a compreensão de que, se acaso emergindo do secundarismo e passando a primeiro nível, os esperava forçosamente a opção de 1º. Aqui, no auge da captação, o comprometimento = identificação deveria ser simultâneo para os elementos captados e para a massa, que, atenta, observava. Este era um momento de grande melindre. Era importante eliminar riscos de uma assumida consciência de força e de uma auto-estima por parte dos condutores das comunidades islâmicas moçambicanas, que tergiversassem para um dos dois riscos calculados: a adesão à subversão ou a retracção perante os acontecimentos. Na primeira eventualidade, os efeitos seriam incalculáveis, na segunda hipótese, a mais provável, evoluiriam para as sintomatologias afins da «nacionalidade de recurso». A 4ª e última fase deste plano dos SCCIM, o accionamento, envolveria activamente as populações islamizadas na luta contra-subversiva. Podemos detalhar mais em MONTEIRO, Fernando Amaro, ob. cit. pp. 303-311.

nomeadamente quando este conjunto de pessoas, que se sabia controlarem mecanismos de comunicação sócio-política vitais para a segurança, davam sinais de se aperceber estarem já sob controlo enquanto órgão potencial; era preciso não suscitar, sob pretexto algum, razão para que se invocassem a liberdade de consciência, o princípio do não-constrangimento ou o seu acrisolado sentido de escrúpulo religioso[73].

No conjunto, o plano conseguiu que, exceptuando casos pontuais, os líderes do Islão moçambicano integrassem de forma assaz activa, entre 1968 e 1972, o esforço da resposta da Administração Portuguesa à subversão, após o que entraram em retracção até 25 de Abril de 1974. A partir daí, tendo-se apercebido do que iria acontecer em Setembro seguinte no Acordo de Lusaka, quiseram passar à acção. Mas as incoerências e hesitações das fontes de onde poderiam obter as armas e munições pretendidas levaram-nos a compreender que nada mais lhes restava senão aguardar o futuro. Muitos integrariam depois a "Resistência Nacional Moçambicana", pelo menos até 1976 içando sempre que possível o pavilhão português (convertido em símbolo de contestação à FRELIMO).

No campo de acção sobre as populações, numa estratégia global de aproximação quer aos grupos etno-linguísticos e religiosos, quer às autoridades tradicionais, uma outra atitude importante na captação, foram as mensagens dos Governadores-Gerais, em 1968, 1969, 1970 e 1972, que colheram a maior satisfação nas Comunidades islamizadas[74].

Também a Igreja contribuiu para uma aproximação entre as comunidades muçulmanas e o Poder, embora numa perspectiva distinta; a aproximação surgira a 6 de Setembro de 1966, com a "Carta Fraterna do Bispo de Vila Cabral, D. Eurico Dias Nogueira, ao Muçulmanos da

[73] Idem, p. 309.

[74] Depoimento do Dr. Baltazar Rebelo de Sousa em 24 de Maio de 1998. Não pode deixar de referir-se que o Governador-Geral, Baltazar Rebelo de Sousa, pronunciou a Sura de Abertura (*Al-Fâthia*) do Alcorão via rádio, na noite de 17 de Dezembro de 1968, cerca do termo do Jejum anual, fechando depois com a saudação ritual a Mensagem com que, pela primeira vez na História do Ultramar Português, aquele Poder se dirigia aos muçulmanos como tal e falando na linguagem dessa comunidade. Aquele governante projectava ainda como órgão interlocutor do Governo-Geral com as Comunidades Muçulmanas, a realização do Conselho de Notáveis. Ver a este propósito MONTEIRO, Fernando Amaro, *O Islão, o Poder e a Guerra (Moçambique 1964-1974)*, pp. 305-309. e GARCIA, Francisco, *Análise Global de uma Guerra (Moçambique 1964-1974)*. Ed. Prefácio, Lisboa, 2003, p. 230.

sua Diocese". O mesmo Prelado repetiria a actuação com a construção de uma mesquita geminada com uma capela e numa sessão da Comunidade Islâmica de Lisboa em Junho de 1970[75].

As populações deixavam de ser espectadores, em nosso entender, e passavam a ser actores num teatro cujo pano de fundo era a disputa pelo seu controlo.

Na Guiné a actuação para a conquista da adesão das populações processou-se de forma diferente. Não havia um plano de Acção Psicológica específico para as comunidades muçulmanas, surgiam medidas avulso, eventualmente de oportunidade, mas inseridas no vasto programa contra-subversivo, "Uma Guiné Melhor", desenvolvido pelo General António Spínola[76] enquanto Governador e Comandante Chefe das Forças Armadas da Guiné (de Março 1968 a Setembro 1973).

No campo de acção sobre as populações não pode deixar de se referir a realização dos Congressos do Povo na Guiné e o custear das despesas com a peregrinação a Meca de personalidades destacadas da comunidade islâmica e com a construção de mesquitas. O Estado procurou o aproveitamento pragmático dos muçulmanos e ganhar alguma autoridade, ou melhor, tentar obter, ou continuar a obter, os favores dos muçulmanos.

Conclusão

Na análise comparativa efectuada, apercebemo-nos que o Islamismo, que é religião, moral, um sistema social, economia e política, e que encontra a sua expressão no conceito de *Umma* (comunidade integradora e integrada, sobreposta às idéias de Nação, Estado e Pátria), com

---

[75] Depoimento de D. Eurico Dias Nogueira em 24 de Agosto de 1998.

[76] A manobra psicológica preconizada pelo General Spínola visava exercer esforço na manutenção da adesão das populações sob controlo português, integrando-as no movimento da Guiné Melhor, através de acções de justiça social e de promoção sócio-económica, procurando abalar as populações que estivessem sob controlo do PAIGC e dos seus combatentes; as populações refugiadas nos países vizinhos e limítrofes. Podemos consultar sobre este assunto SPÍNOLA, António de - "O Problema da Guiné". Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1970, SPÍNOLA, António de, *Exposição ao Conselho de Ministros*. Maio de 1969 e em GARCIA, Francisco, *Guiné 1963 – 1974: Os movimentos independentistas, o Islão e o Poder português*. Universidade Portucalense e Comissão Portuguesa de História Militar. Porto e Lisboa, 2000.

facilidade se expandiu por toda a África subsariana. Mas o *Dar al-Islam* (mundo muçulmano) não é homogéneo; as formas culturais e muçulmanas diferem, como os regimes políticos e os contextos sociais em que vivem populações, no caso presente, do Cacheu (Guiné) ao além-Zambeze (Moçambique).

Na Costa Oriental de África, a progressão islâmica, fez-se do mar para o interior e também ao longo da costa, acompanhando a pistas das caravanas, tendo chegado ao actual Moçambique no século VII. Por seu lado, o Islamismo alastrou de forma inversa em toda a senegâmbia; aqui foi do hinterland para a costa, acompanhando a expansão dos diversos impérios islamizados, empurrando o gentio para o mar., tocando a actual Guiné-Bissau no século XIII.

Na Guiné-Bissau, o Islão é essencialmente rural, confrariático, dos *marabus*; praticamente todos os muçulmanos pertencem a uma confraria, ou estão sob o respectivo accionamento; em Moçambique, estas só accionam cerca de 1/3 da população islamizada e a sua acção cinge-se mais à zona costeira.

As comunidades muçulmanas da Guiné e de Moçambique detiveram um papel muito particular na guerra desencadeada em 1963 pelo PAIGC e 1964 pela FRELIMO. Com efeito, a subversão servia-se ou procurava servir-se do Islamismo, constituindo aquele, em certas regiões, uma ameaça latente à soberania portuguesa, devido nomeadamente às suas ligações de subordinação com o estrangeiro, às implicações resultantes da essência da sua doutrina e à integração realizada através de laços clânicos e da actuação das confrarias. Contudo, as etnias islamizadas, em grande parte aliaram-se, quer na Guiné Bissau quer em Moçambique, ao Poder português; no fundo por conveniência, sem paralelamente deixar de constituir sinal de coerência, porquanto, sendo o Islão espiritualista o Islão, seria "contra-natura" a aliança com o recorte ideológico do PAIGC ou da FRELIMO. O interessante na análise do comportamento das massas islamizadas no conflito é o terem sido diferentes na Guiné e em Moçambique, reforçando a lição que das duas, na globalidade subversiva/revolucionária, se pode tirar: **em nenhum conflito, mormente desta natureza, se podem aplicar "Normas de Execução Permanentes" extraídas dos anteriores ou sequer dos concomitantes**.

Hoje a aliança das comunidades muçulmanas ao Poder persiste ou é procurada, e este Poder, apercebendo-se de que não se pode alhear da importância daquelas comunidades, que não pode ignorar o seu dinamismo, por vezes encarado como concorrente da política externa do Estado, também procura extrair os dividendos de tal maleabilidade.

Bibliografia e Fontes
Monografias

- AMARAL, Manuel Gama, *O Povo Yao – subsídios para o estudo de um povo do noroeste de Moçambique*. Lisboa. Instituto de Investigação Científica e Tropical, 1989.
- AMIJI, Hatim M., *La Réligion dans les Rélations Afro-Arabes: L´Islam et le Changement Culturel dans L´Afrique Moderne*, in *Les Rélations Historiques et Socioculturels entre L´Afrique et le Monde Arabe de 1935 à nos Jours*, Unesco, Paris, 1984. pp. 107-140.
- BALTA, Paul, *L'Islam dans le Monde*. Paris: Ed. La Découverte et Journal le Monde, 1986.
- BARROS, João de e Couto, Diogo de, *Da Asia*, Lisboa, 1778.
- BARRY, B., *La Sénégambie du Xve au XIXe Siécle – Traite Négrière, Islam et Conquête Coloniale*, Paris, Harmattan, 1998.
- BRENNER, L., *West African Suf – The religious heritage and spiritual search of Cerno Bokar Saalif Tall*. Londres, C. Hurst & Co., 1984.
- CAHEN, Michael, *Mozambique La Révolution implosée – études sur 12 ans d´indépendence (1975-1987)*. Paris: Éditions L´Harmattan, 1987.
- CARREIRA, António, *Mandingas da Guiné Portuguesa*. Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, nº. 4, 1947.
- DESCHAMPS, Hubert, *Les Religions de l´Afrique Noire*. Paris. Coll. Que sais-je? - Presses Universitaires de France, 1965.
- ENES, António, *Moçambique*. 3ª ed. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1946. (Relatório apresentado ao Governo).
- FERREIRA, António Rita, *Fixação portuguesa e História pré-colonial de Moçambique*. Lisboa: Estudos, Ensaios e Documentos, N.º 142, Instituto de Investigação Científica e Tropical/Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1982.
- GALHAGHER, Tom, *Portugal - A Twentieth Century Interpretation*, Manchester, University Press, 1983.

- GARCIA, Francisco, *Guiné 1963 – 1974: Os movimentos independentistas, o Islão e o Poder português*. Porto e Lisboa. Universidade Portucalense e Comissão Portuguesa de História Militar, 2000.
- GARCIA, Francisco, "Análise Global de uma Guerra (Moçambique 1964 – 1974)". Ed. Prefácio, Lisboa, 2003.
- LAMAND, Francis, *La Sharia ou Loi Islamique*, in Paul Balta, *Islam, Civilisation et Sociétés*, Ed. du Rocher, Paris, 1991.
- Lewis, Ioan M., *O Islamismo ao Sul do Saara*, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 1986.
- LOPES, Carlos, *Etnia, Estado e Relações de Poder na Guiné-Bissau*. Lisboa. Ed. 70, 1982.
- MARTINEZ, Francisco Lerma, *O Povo Macua e a sua cultura*. Lisboa. Ministério da Educação, Instituto de Investigação Científica e Tropical, 1989.
- MENDY, Peter Karibe, *Colonialismo Português em África: A Tradição de Resistência na Guiné-Bissau (1879-1959)*. Bissau, Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa, 1994.
- MOREAU, René Luc, *Africains Musulmans - les communautés en mouvements*. Abidjan e Paris Présence Africaine e Inades Editions, 1982.
- MOREIRA, Mendes, *Fulas do Gábu*, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1946.
- MONTEIRO, Fernando Amaro, "A Guerra em Moçambique e na Guiné: Técnicas de Accionamento de Massas", Curso de 6 Lições, Universidade Portucalense, Porto, 1989.
- MONTEIRO, Fernando Amaro, "O Islão, o Poder e a Guerra (Moçambique 1964-1974)", Universidade Portucalense, Porto, 1993.
- MOTA, Avelino Teixeira da, "Guiné Portuguesa", I Volume, Agência Geral do Ultramar, Lisboa, 1954.
- MOUHTADI, Najib, *Pouvoir et Religion au Marroc – essai d´histoire politique de la zaouia*. Casablanca EDDIF, 1999.
- PAIGC, *História da Guiné e Ilhas de Cabo Verde*. Porto. Ed. Afrontamento, Porto, 1974.
- SANTOS, Frei João dos, *Ethiópia Oriental*. Lisboa. Editora de Clássicos Portugueses, 1891.
- SOUSA, João Silva de, *Religião e Direito no Alcorão*. Lisboa. Ed. Estampa, Imprensa Universitária N.º 55, 1986.
- SPÍNOLA, António de, - "*O Problema da Guiné*". Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1970,
- VEINSTEIN, Gilles, *Les Confréries*, in BALTA, Paul, *Islam Civilisation et Sociétés*. Paris. Ed. du Rocher, 1991.

Publicações periódicas

- CARREIRA, António, *Duas Cartas Topográficas de Graça Falcão (1894-1897) e a Expansão do Islamismo no Rio Farim*. In *"Garcia da Horta"*, vol. II (nº2): pp. 189 a 212, Lisboa, 1963.
- CARREIRA, António, *Evolução do Islamismo na Guiné Portuguesa*. In BCGP, Vol. XXI, n.º 84, Outubro de 1966. pp. 405 - 455.
- DIAS, Eduardo Costa, *Da´wa, política, identidade religiosa, e "invenção" de uma "nação"*. In, *África Subsariana, Multiculturalismo, Poderes e Etnicidades, Actas do Colóquio Internacional realizado no âmbito do Porto 2001 – Capital Europeia da Cultura*. Faculdade de Letras e Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, 2002. pp. 45 – 68.
- DIAS, Eduardo Costa, *Estado, estruturas políticas tradicionais e cidadania. O caso senegâmbio,* in DIAS, Eduardo Costa e VIEGAS, José Manuel (orgs.), *Cidadania, Integração, Globalização.* Oeiras. Celta. pp. 37-59.
- DIAS, Eduardo Costa, *Poder tradicional na Senegâmbia*, in, *Cadernos de Estudos Africanos*, n.º 1, Julho Dezembro 2001, Lisboa. pp. 27 - 52.
- MONTEIRO, Fernando Amaro, *Sobre a actuação da corrente "Wahhabita" no Islão moçambicano: Algumas notas relativas ao período 1964-1974*. In *Africana*. Porto: Centro de Estudos Africanos, Universidade Portucalense, N.º 12, (Março de 1993). pp. 85-111.
- VILHENA, Ernesto de, *A influência islâmica na Costa Oriental d'África*. In *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*. Lisboa: N.º 5 e 6, 24ª Série, Maio de 1906. pp. 133 - 147, 166 - 172.

Fontes manuscritas e impressas

- BRANQUINHO, José Alberto Melo, *Prospecção das forças tradicionais – Distrito de Moçambique*, Serviços de Centralização e Coordenação de Informações de Moçambique, Lourenço Marques, 1969, Secreto.
- COMANDO-CHEFE DAS FORÇAS ARMADAS DA GUINÉ, Supintrep n.º 10, "Populações da Guiné". Junho de 1971. Reservado.
- COMANDO CHEFE DAS FORÇAS ARMADAS DA GUINÉ, Supintrep n.º 11, "Religiões da Guiné", Reservado, 27 Abril 1972.
- COMANDO-CHEFE DE MOÇAMBIQUE, *Relatório especial de Acção Psicológica* N.º 1/70, Nampula, Agosto de 1970. Confidencial.
- QUARTEL – GENERAL DA REGIÃO MILITAR DE MOÇAMBIQUE, *Populações de Moçambique*, Supintrep N.º 22, Janeiro de 1967, Confidencial.

- QUARTEL – GENERAL DA REGIÃO MILITAR DE MOÇAMBIQUE, *Panorama religioso de Moçambique*, Supintrep N.º 23, Janeiro de 1967, Confidencial.
- FREITAS, Romeu Ivens Ferraz de, *Conquista da adesão das populações*. Serviços de Centralização e Coordenação de Informações de Moçambique, Lourenço Marques, 1965, Reservado.
- MONTEIRO Fernando Amaro, *Linhas de Influência e de Articulação do Islão na Guiné Portuguesa, Sugestões para Apsic*, Gabinete dos Negócios Políticos do Ministério do Ultramar, Relatório para o Ministro, Lisboa, 16 de Junho de 1972. Secreto.
- QUARTEL GENERAL DA REGIÃO MILITAR DE MOÇAMBIQUE, *Panorama religioso de Moçambique*, Supintrep N.º 23, Janeiro de 1967. Confidencial.
- SPÍNOLA, António de, *Exposição ao Conselho de Ministros,*- Maio de 1969.

História oral: depoimentos

- Baltazar Rebelo de Sousa – Lisboa, 24 de Julho de 1998. De 1968 a 1970 foi Governador Geral de Moçambique, a partir de Outubro de 1973 foi Ministro do Ultramar. Era consultor de empresas quando foi entrevistado.
- D. Eurico Dias Nogueira – Maputo, 24 de Agosto de 1998. Foi Bispo de Vila Cabral (1964-1972). Era Arcebispo Primaz de Braga quando foi entrevistado.